

Filozofija ob koncu stoletja*

Joseph Margolis

Na pragu tistega, kar na Zahodu štejejo za tretje tisočletje, ni mogoče, da ne bi tuhtali, kako se izogniti nevidnim omejitvam naših največjih pojmovnih virov. Ne more se nam, seveda, posrečiti, če si domišljamo, da moramo zgolj premisliti o paradigmah, ki smo jim doslej dajali prednost v množici odprtih alternativ, ki bi jih lahko bili sicer izbrali. Gotovo je, da nas naša najboljša prepričanja omejujejo, kakor moramo tudi priznati, da so naše najboljše izbire samoizbire. Vendar pa se nam občasno posreči, kot pravimo, da nejasno vidimo skozi debelo steklo zgodovine. Ne moremo se izogniti tako, da imamo takojšnjo korist od vsakršne svobodne intence, vendar ugotavljamo (kot pravimo), da smo se *bili najbrž* izognili, ko smo enkrat zmožni, da v retrospektivi ponovno definiramo zgradbo našega mišljenja kot paradigem preteklosti. Posledica tega je, da sami sebe učimo iskati najboljša vodila med tistimi našimi sedanji filozofijami, ki utegnejo sčasoma razodeti, kako lahko presežemo tisto, kar je samoomejujoče pri uporabi njihovih najboljših virov. Sam sem ujet v to skušnjava, to je, v skušnjava, da bi filozofijo spremenili v preroštvo. Ni dvoma, da je to nekoristno početje, vendar ne poznam nobenega drugega, ki bi bilo bolj šarmantno.

I.

Mislím, da vidim množico ugank, ugnezdenih eno v drugo; nekatere, ki so delno rešene (ki pa niso bile vselej pravilno dojete), druge, ki sploh niso rešene (ki se v teku časa vse bolj in bolj vztrajno pojavljajo). Vse te morajo (tako domnevam) *biti* tista najboljša vodila za to, kako se izogniti samoomejujočemu horizontu naše misli. Kako nadaljevati, ni nobene druge poti, razen takih ugibanj; ko toliko tvegamo, ne moremo tudi trditi, da določamo sodbo o tisti prihodnji prihodnosti, ki je onstran sedanje prihodnosti, ki jo sedaj začenjamo bežno gledati. Kjer se nam posreči, se nam posreči dialektično in nekako slepo; kjer nam zdaj spodrsne, se še utegne izkazati, da bo to naš lasten prihodnji uspeh.

* Objavljeno besedilo je prevod predavanja, ki ga je imel avtor na povabilo Filozofskega inštituta ZRC SAZU v Ljubljani 30. maja 1995.

Najboljše strategije filozofije gredo, tako mislim, v korak z razlogi, za katere zdaj menimo, da bodo utemeljili temeljni obrat ali pa nadaljevanje najmočnejših strategij, ki jih že imamo. V potrjevanju tega, kaj so ti razlogi, je nekakšna nevarnost samovoljnosti. Po mojem mnenju pa obrat celotne moderne filozofije obstaja v odkritjih, opravljenih v intervalu, ki ga omeujeta Kant in Hegel. Ta odkritja lahko označim. Sta vsaj dve odkritji: prvo je vodilo, kako se izogniti skepticizmu; drugo zadeva historičnost mišljenja, ki jo je vzbudilo prvo. Kant je rešil prvo, vendar je spet postal njegova žrtev, ko se je dejansko skušal izogniti skepticizmu. Hegel je videl oboje (od tod tudi Kantov dvojni neuspeh, saj Kant ni mogel dojeti novih opcij drugega odkritja), toda on (to je Hegel) je zbral obe vodili v cvetoč idiom, ki mu doslej še nihče ni zanesljivo izmeril globine. Dve stoletji pozneje smo mi dediči, uravnovešeni (tako predlagam), da raziskujemo nedotaknjene možnosti dvojnega vodila, h katerega zanikanju je (zdaj) močno nagnjena najnovejša faza zahodnega mišljenja.

Glavni temi angleško govoreče analitične filozofije sta, na primer, objektivizem in zanikanje historicizma, ki sta zdaj, tako bi rekel, v nevarnosti, da ju bo hitro potrdila nemška in francoska filozofija, to je, tisti evropski tokovi, s katerimi je angloameriška filozofija imela največ skupnega. Mislim, da smo v nevarnosti, da pademo na predkantovske strategije, čeravno na kantovski in heglovski način. To pa je tisto, pravim, čemur bi se morali upreti. Zakaj tako, sprašujete? Zato, pravi moje dokazovanje, ker je skepticizem, ki ogroža preko ponovnega zdaj potekajočega padca, dokazljivo otipljiva nevarnost najbolj onespособlj-ujóče vrste in ker njegov razkroj ni mogoč brez obrata k priznanju historičnosti samega mišljenja. To je, vztrajam, ničelna točka za celotno filozofijo 21. stoletja; tu pa ne gre toliko za dojetje enega samega vodila, kolikor za dojetje tega, kako se celotna mreža pojmovnih ugank opira na stožer tega posameznega vodila.

Po mojem mnenju obstaja najpomembnejše odkritje, strateško, v razrešitvi uganke predikacije – in, preko tega, uganke reference ter – preko obojega skupaj – uganke vednosti. Ko smo enkrat prodrli tako daleč, postane filozofija povsem urejena in moramo na koherenten način zgolj dopolniti tisto, kar je – za podrobnejša raziskovanja – bolj ali manj v skladu z našimi izvirnimi intuicijami.

Najpomembnejše filozofije se že razlikujejo v svoji obravnavi uganke predikacije, čeravno jim ni treba, da se zadeve lotijo na frontalen način. Aristotel se, na primer, skeptičnega vprašanja ne loteva tako, kakor se ga loteva postkartezijanski svet. Vendar pa Aristotelov nauk o nespremenljivih strukturah realnosti in moči *nousa*, ki naj bi ga oblikovala taista realnost, nudi klasično postavitev, v kateri se moderna nevarnost skepticizma prvič pojavi in izkaže za nepremagljivo. Zahodna filozofija od Descartesa do Kanta se je

brezupno bojevala, da bi brzdala skepticizem – edina ekscentrična izjema je bil Berkeley, ki je v svojih *Dialogih* oddaljeno anticipiral glavno temo pokantovskega nemškega idealizma, v katerem je bilo nenehno poskrbljeno za minimalno razrešitev skeptične nevarnosti. Iz te posamezne točke se na najbolj zanesljiv način širi rešitev vseh ugank reference, kajstva in totosti, univerzalij, individuacije in identitete, logike resnice in vednosti, narave jaza, neločljivosti dejstva in vrednosti in družbene konstitucije ter kontekstualnosti mišljenja. Vse to je zdaj še enkrat ogroženo preko znova dejavnih tokov filozofije poznega 20. stoletja, ki se zdi v retrospektivnem pogledu podobna nadaljevanju filozofije 17. stoletja in zgodnjega 18. stoletja, ki jo je irelevantno prekinil zanemarljiv ovinek od Kanta k Heglu!

Ključ je naslednji. Če sta predikacija in referenca učinkovito najbolj utrjeni značilnosti jezika v službi resničnostnih trditev, potem ne moremo nobene teorije resnice ali vednosti ločiti od razlage splošnih struktur (»realnih splošnosti« – idiom Charlesa Sandersa Peircea), predikabilij, za katere trdimo, da jih najdevamo v svetu. Če za te strukture rečemo, da so realne, ne glede na pogoje človekovega raziskovanja in razumevanja, potem z enim zamahom zahtevamo teorijo univerzalij, po kateri lahko naša raziskovanja štejejo kot raziskovanja, ki pridejo do objektivnih odkritij, in tako v istem trenutku vabimo tudi nepremagljivi skepticizem, saj ni nobenega znanega načina – znotraj zgolj človekove pristojnosti – za potrditev, da je domnevno odkritje tistih univerzalij resnično tako. Objektivnost v predikativnem smislu – torej v referenčnem zaradi nerazrešljive povezave med referenco in predikacijo – mora biti *konstruktivna*, to je, artefakt konstituirajočih moči človekovega razumevanja, ki morajo biti sami neločljivi od konstituirajočih struktur inteligibilnega sveta. Skratka, skepticizma ni mogoče preseči, razen če niso splošne strukture – po Berkeleyjevi naivni besedni zvezi – ki jih naše ideje vsiljujejo inteligibilnemu svetu, v načelu dejansko iste kot splošne strukture, ki jih Ideje (v božjem duhu) vsiljujejo navidezno zunanjemu svetu. Kant je to jasno videl v svojem transcendentalnem idealizmu, vendar je tudi domneval, da lahko še vedno razloči neodvisne konstituirajoče moči razumevajočega duha. Ko je to domneval, je znova vzpostavil skrito nevarnost skepticizma, ki je zdaj po dveh stoletjih tako kužno dozorel – najbolj opazno v pozni angloameriški analitični filozofiji in prek te v dozdevno izčrpanih virih francoske in nemške filozofije in mogoče tudi v vzhodnoevropski filozofiji.

Če strukture razumevanja nikakor ni mogoče ločiti od strukture sveta – razen na nesamostojen način – potem Kant ne bi mogel nikoli ločiti pojmovnih moči transcendentalnega ega od fenomenalnega jaza (bodisi psihično bodisi socialno) ali od domnevno objektivnega sveta. Hegel je vse to videl, torej tudi prikrit skepticizem pri Kantu. Po mojem lastnem mnenju preseganje skepticizma ne zahteva zgolj kantovskega *konstruktivizma*, temveč tudi heglovsko *simbiozo*.

V Heglovi sijajni prozi (ki je ne potrebujemo več) absolutni *Geist* razmišlja o sebi in spoznava samega sebe v zgodovinskem času. Moja opomba k temu je naslednja: ko se enkrat odpovemo univerzalijam, toda dopustimo »realne splošnosti«, ki jih zahteva predikacija, ne moremo rešiti problema objektivne vednosti, razen v okvirih konsenzualnega življenja zgodovinskih družb – v katerih konsenz nikoli ne deluje kot merilo, temveč je vse, kar postavimo za kriterijske znake objektivnosti samo artefakt tega (simbiotiziranega) konsenza.

Skratka, splošnih predikabilij nikoli ne zgoj odkrivamo, eno za drugo, v svetu; zanje se soglašja, da so v posameznih okoliščinah veljavne le znotraj kolektivne konsenzualne tolerance aktualnih družb – torej holistično in spremenljivo in minljivo. To je gotovo radikalen pojem, vendar pa tudi pojem, ki se mu ni mogoče izogniti. To je tudi moje branje tistega, kar je objavljeno, vendar nikoli izpolnjeno v Wittgensteinovi *Lebensform* in Foucaultovih *epistèmes*.

Trdim, da vsa glavna gibanja filozofije poznega 20. stoletja (tista, ki niso popolnoma izčrpana ali domala izčrpana) – analitična filozofija, fenomenologija, posebej pokantovsko mišljenje, niso bila nikoli povsem jasna o dveh vidikih teorije jaza ali subjekta, ki jih je treba spraviti z rešitvijo predikativne uganke: (i) o relaciji med psihičnim in družbenim in (ii) o relaciji med subjektivnim, ki v kakršnemkoli smislu ustreza (i), in subjektivnim v smislu transcendentnega subjekta. Moj lastni predlog je, da ne more biti načelne disjunkcije med psihičnim, družbenim, transcendentnim in kritičnim, če naj bi bila rešena uganke predikacije, in da vsem filozofijam 20. stoletja, ki se oddaljujejo od dialektičnega nauka, kar sem jaz označil s pojmom »konstruktiven« in »simbiotiziran«, spodleti zato, ker so nasprotovale temu nauku. Natanko enaka slabost, kakršno odkrivam pri Kantu, se pojavlja, tako menim, pri Husserlu in Quineu, čeravno na način, ki ga ni mogoče vselej zlahka odkriti. V vsakem primeru pa je to tisto, kar ponujam kot odločilno vodilo tistega, kar bi moralo ob prehodu v novo stoletje šteti za temeljno točko. Če imam pri tem prav, potem je rešitev skeptične uganke hkrati tudi obrat k historicizmu. Kajti v okvirih dokazovanja nas zanikanje historicizma – v naši potrebi, da bi našli rešitev – oropa tega, da bi kdajkoli rešili zadevo objektivnosti, in nas pelje nazaj k oblikam skepticizma 17. in zgodnjega 18. stoletja, če že ne k (recimo) različicam antičnih in srednjeveških opcij, ki so se – ko enkrat pustimo ob strani zaupno predpostavko kognitivnega privilegija – neposredno razvile v zgodnji moderni skepticizem, ki mu moramo še vedno ubežati.

II.

Zdaj izrazimo vse to z eno samo sodbo, če ne zaradi drugega pa vsaj zaradi spomina:
 (1) Kar zadeva objektivno vednost, imamo na voljo le tri opcije: skepticizem, kognitivni privilegij in historicizem.

Prva je škandal, drugo zavračajo z vseh strani, če pa je že izbrana, zdrsne spet v skepticizem (kot v brezupu teorije univerzalij), tretja pa predstavlja edino in povsem ustrezno upanje za našo nedavno preteklost in prihodnost. V tem, da bi moral biti pojem historičnosti – historizirana struktura razuma in mišljenja, edini nov pomemben nauk, ki bi nam ga sodobni svet moral (na točki francoske revolucije) dati v volilo, ki je sploh ugodno primerljivo z delom velikega življenja filozofije pred prispevki Kanta in Hegla, je nekaj izjemnega. Mislim, da je vse to še enkrat postavljeno na kocko v ahistoricizmu, ki pometa po zahodnem svetu po zrušenju sovjetskega imperija, in v vakuumu, ki ga je to zrušenje ustvarilo z domnevno, vendar dvomljivo zmago ameriškega in zahodnoevropskega objektivizma ali z domnevnim privilegijem nadnaravnih razodetij, ki – tako na Vzhodu kot na Zahodu – sanja, da se je udobno ustoličil v samem naravnem svetu. Proti tem tendencam naj bi moj prvi teorem določil ničelno točko za filozofske paradigme naše skupne prihodnosti. Izčrpanost glavnih tokov zahodne filozofije je imela koristno posledico, da nam je dopustila ponovno združitev vseh vej zahodnega mišljenja, celo do točke bolj kot začetne gostoljubnosti, kar se tiče vsaj azijskih tradicij. Naše pojmovne potrebe so zdaj globalne tako v filozofiji kot v politiki in ekonomiji.

Ko imamo enkrat prvi teorem, si ne moremo kaj, da ne bi videli tudi njegovih glavnih korolarijev:

(2) subjektivno in objektivno kot tudi spoznavajoči subjekti in spoznani objekti so sami artefaktične disjunkcije, ustvarjene, ponujene v okoliščinah historizirane kritike znotraj simbiotiziranega sveta;

in

(3) naše domnevne rešitve, ki zadevajo odliko teorema (2), so horizontne, to je, historično konstituirane tako, da ne moremo izmeriti globine vsem okoliščinam, v katerih so tako oblikovane kot preverjene; zato so spet podvržene neskončni reviziji, prekinjeni in divergentni, v sami zgodovini in to na načine, ki jih ni mogoče horizontno anticipirati ali jim popolnoma izmeriti globino.

Teorem (1) štejem za nauk, kot sem že rekel, intervala, ki se začneja s Kantom in končuje s Heglom; teorema (2) in (3) štejem za najbolj okleščen nauk, izpeljan iz samega Hegla, ki je oropan Heglovega teleologizma in njegovega vztrajanja na notranjih nujnostih zgodovine in vseobsegajoče vloge *Geista*. Menim, da je vse to lokalna ekstravaganca, za katero si lahko privoščimo, da shajamo brez nje, ali da tvega isto nevarnost, ki jo je Hegel videl v Kantu. Slika je zelo lepa in, lahko še tudi dodam, izrecno nezdržljiva z najmočnejšimi različicami vodilnih filozofskih tokov našega časa: še posebej, nasproti analitični filozofiji kaže težavo pri odstranjevanju intenzionalnih kompleksnosti; nasproti fenomenologiji kaže težavo združevanja naravnih in transcendentálnih kognitivnih moči; nasproti novokantovstvu kaže težavo proupravičevanju

razločevanja med konstruktivizmom in simbiozo; nasproti vsem trem pa kaže težavo razdruževanja prvorednega in drugorednega (legitimnega) diskurza.

To so zelo bistvene koristi, vendar pa niso povsem zadostne za usmerjanje filozofskih paradigem naše prihodnosti. Gledati moramo dlje. Rekel sem, če se spomnite, da so obstajale pomembne uganke, ki so bile učinkovito razrešene, kot tudi uganke, ki niso bile sploh nikoli rešene. Menim, da je problem predikacije glavni primerek prve vrste, primerek druge vrste pa moram še dati. S tem kajpada ne mislim, da ni resnih sporov o naravi predikacije, ali naravi splošnih lastnosti, ali logiki reference. Res je, da so poteze rešitve dejansko primerne, mi pa se medemo s spregledovanjem ali upiranjem tistemu, kar je pretekla filozofija že razumno dosegla. Lahko dvomite o tem, da je dosegla veliko, toda najmanj, kar trdim, je, da bo vsaka primerna razprava odkrila analogone mojih prvih treh teoremov.

Kaj podobnega ne trdim, kar zadeva, kaj še potrebujemo, ko se učinkovito usmerjamo v prihodnost. Pravzaprav sem usmeril vašo pozornost na nerazrešeno uganko, ki je ne moremo upravičiti tako, da jo ignoriram, in ki bi lahko zlahka na odločilen način usmerila prihodnost filozofije. Uganka si privzema obliko antinomije: z nami je že dolgo časa; toda če jo ugledamo v skladu s tem, kako trdim, da je uganka predikacije rešena, potem je zdaj težje podpirati nekatere interpretacije antinomije. Antinomijo lahko postavimo takole: po eni strani je zelo razumno predpostaviti, da se je svet človeške kulture nekako razvil iz neke prvobitne, nežive kozmične juhe – iz katere torej lahko pojasnimo njeno evolucijo, po drugi strani pa je sama domneva, da je temu tako, pomenljiva in verjetno resnična le, če je najprej oblikovana in odprta za preverjanje na tisti razvojni stopnji, na kateri so človeški raziskovalci že zmožni konstruirati svet kot tako urejen.

V preteklosti je bilo malo razlogov, da bi to uganko konstruirali kot antinomijo. Zdaj pa je – glede na plavzibilno stanje simbioze in historičnosti, kar zadeva predikacijo – bodisi nemogoče ali zelo težko potrditi kakršnokoli preprosto obliko redukcionizma ali eliminacionizma. Sam fizikalizem se izkaže za abstrakcijo od simbiotiziranega sveta, to je, realistična postavitev fizikalnih kategorij je sama artefakt kulturno neodpravljivega sveta. Neodvisnost in prioriteta fizikalne narave nad človekovo kulturo je popolnoma razumna domneva, vendar pa je – po dokazu – ta sama domnevana prioriteta neločljiva od kompetence človeških raziskovanj, katerih lastna eksistenca je sama predpogoj njene veljavnosti v realističnih okvirih. Zdaj torej začenjate videti, kako prva uganka zadeva srečo druge. Na primer, dopustite antinomijo in tako ste popolnoma spodkopali filozofske obete enotnosti znanstvenega programa. Menim, da je antinomija nenevarna – ne odstranljiva, vendar navzlic temu nenevarna, v smislu (tukaj bom oblikoval nekaj dodatnih teoremov) da:

(4) *ne more biti nobenega za življenje sposobnega realizma, ki ne bi bil neuničljivo obremenjen kot idealizem;*

a fortiori

(5) *ne more biti nobenega naturalizma, ki ne bi bil neuničljivo obremenjen kot historicizem.*

To sta dve povsem močni posledici, ki takoj izhajata iz aplikacije rešitve uganke predikacije na tisto, kar zdaj lahko imenujem »antinomija ontične prioritete«. Antinomija je nenevarna, ker je vsaka od nasprotnih prioriteta rezultat perspektive branja (v realističnih in idealističnih okvirih) začetne simbioze, v kateri se ne pojavi nobena taka prioriteta, razen kot relativizirana (ločeno) glede na konstituirajočo funkcijo spoznavajočih jazov in glede na potrjene strukture spoznanega sveta. Nadalje, karkoli je postavljeno na en ali drug pol, je relativizirano glede na naše historizirane horizonte. Torej,

(6) *vsaka resničnostna trditev je implicitno horizontno kontekstualna, in*

(7) *vsak diskurzivni kontekst je sam brezdvanje in neskončno kontekstualen v historiziranih okvirih.*

Po dokazu torej

(8) *svet ne more biti zaprt sistem, končno opisan in pojasnjen v okvirih nekega idealno ustreznega dojemanja njegove bistvene strukture.*

Kleč te celotne skice je ponuditi vtis izjemne sprejemljivosti načina mišljenja, ki ga priporočam. Poskušam začrtati krivuljo filozofskega dela iz praznora, znotraj najpomembnejšega dela zgodovine moderne filozofije. Rezultat je, pravim, odklanjanje – ali bolje podrejanje kot instrumentalne, hevristične, predsodkovne, provizorne – vsakršne zahteve po ustreznem redukcionalizmu, ekstenzionalizmu, fizikalizmu, naturalizmu, fenomenologiji, realizmu, idealizmu in vsakršne zahteve po sistematskem zaprtju v okvire modalne nujnosti, apodiktičnosti, totalizacije, izvirnosti, bistev, računskega modeliranja ali česarkoli podobnega. Podoba naše prihodnosti bi povsem razumljivo utegnila biti podoba Neurathovega čolna, ki je zgrajen in ga vedno znova rekonstruiramo, medtem ko plujemo po naši lastno konstruirani zgodovini. Idealizacije, ki so jih v duhu na svoje zelo različne načine preudarili Frege, Russell, Carnap in Quine, ne bi bile mogle nikoli prevzeti takega pojmovanja. Mi pa smo si ga tukaj vendarle pridobili tako, da smo zgolj znova pridobili preteklost, ki so jo oni poznali in zavrnili brez pravega razloga.

III.

Upam, da je to, kar trdim, prav razumljeno. Ne razglašam, kako *moramo* začeti v znanosti filozofije ali v prvi filozofiji. Pravim, da ni nobene prve filozofije, vendar *tega* samega ne ponujam kot neizbežno prvo načelo. To ponujam kot filozofsko *stavo*, nič več kot razumno anticipacijo, da ne bo nihče več spet

uspešno ponovno priklical pretenzij prve filozofije. Pravim, da to izhaja iz razrešitve uganke predikacije, *če* soglašamo, da je ključ do njene rešitve tak, kakor sem ga orisal. Tako se izognem paradoksu napadanja prvih filozofij tako, da bi sam oskrbel neko svojo lastno prvo filozofijo. Znajdemo se v Neurathovem morju; *tam* pa nimamo pojma, kako prepoznati kakršnokoli pojmovno oporo kot zagotovljeno prvo načelo. Skratka, uganke predikacije pelje neposredno, vendar presenetljivo, k naslednjemu splošnemu teoremu – filozofski stavi, kot pravim, da

(9) *je svet tok; to je, ni nobene dokazljive nujnosti za predpostavko, da ima svet kakršnokoli nujno določeno strukturo.*

Ni nobenih interpretiranih (ali bistvenih) nujnosti *de re* ali *de dicto*. »Svetovi« matematike in logike so sami nominalizirane abstrakcije, izpeljane iz našega diskurza o realnem svetu. Števila in Resnično in Neresnično ne *obstajajo*. Ni nikakršne potrebe za domnevo, da obstajajo, da bi dopustili njihovo realnost in običajne nujnosti formalnih računov. Take nujnosti utegnejo veljati: so nekaj takega, česar nismo zmožni preseči na najbolj abstraktni ravni v naši kontingentni zgodovini. So relativizirane glede na našo *Lebensform* ali *episteme* in so neinterpretirane. Ni nobenih interpretiranih nujnosti *de re*; vsaka domnevna kršitev načela protislovja v teh smereh je vselej sama odprta za sveže reinterpreteracije kot tiste, ki niso nespremenljivo protislovne – na primer, valovna in korpuskularna teorija svetlobe, Bellove neenakosti glede na klasično mehaniko.

Naši naravni jeziki ostajajo na svojem mestu kot tisti, ki so neposredno zmožni preživeti. To, da preživimo, je edini dokaz, ki ga imamo – in vse, kar potrebujemo – glede na holistično ustrezanje jezika in sveta. Ne moremo se množično motiti, ustrezanja pa ne moremo potrditi s kakršnimkoli podeljenim privilegijem. Neuspeh ni tukaj nič več kot to, za kar *zdaj* domnevamo, da je prekinitev in izrecna odsotnost človekovega preiskovanja. V tem smislu lahko *zdaj* rečemo: (10) *ni nobenega načelnega razločevanja med teorijo in prakso.*

Teoretični in praktični um sta sama provizorna razločka znotraj *praxisa*, ki je že simbiotiziran skupaj s svetom, ki ga mi sami odmislimo kot neodvisnega od naših preiskovanj. To je zbirna tema, za katero menim, da ji lahko sledimo od Hegla prek Marxa prek Nietzscheja prek Deweyja prek Foucaulta. *Zdaj* jo različno opisujejo kot pragmatizem, historicizem, perspektivizem, post-strukturalizem, relativizem. Menim, da je nakazana, na primer, v Marxovih »Tezah o Feuerbachu« in Foucaultovih nietzschejanskih razpravah o moči/vednosti. Tisto, kar manjka, je sorazmerno sistematizirano branje glavnih tem filozofije v razmerah zgodovine. To je,

(11) *samo dopuščanje nepretrganega človekovega raziskovanja ima za posledico realistično ustrezanje naravnega jezika, vsaj holistično; domnevo*

potrjevanja ali zanikanja določenih resničnostnih trditev in pojasnljivo sovpadanje vseh takih resničnostnih trditev, registriranih v zgodovini.

Napredek v znanosti, na primer, dejansko ne potrjuje naših realističnih domnev *tout court*; potrjuje jih *ob njihovi* predpostavki – molče, ob predsodkih, na način, osredinjen na *praxis*, vendar na način, ki je tudi dovolj razumen. Kajti zdaj lahko sklenemo:

(12) *červavno je realno artefakt simbioze, ni fikcija.*

To pomembno odkritje povezujem z delom ameriškega filozofa Peircea, ki je mislil (verjetno zmotno), da popravlja Hegla v tem smislu: to, kar *obstaja*, (kar je Peirce imenoval Drugost) ne bi smelo biti niti ločeno od onega, kar je predikativno *realno* (kar je interpretirano kot tako, kar je Peirce imenoval Tretjost), niti nanj zvedljivo. Peirce je mislil, da je Hegel Drugost podredil Tretjosti. Menim, da se je glede tega motil. Mislim tudi, da je to vse, kar moramo predpostaviti, da bi dobro osmislili način, kako premoščamo razliko med našim holističnim zaupanjem in našimi raztresenimi resničnostnimi trditvami v okvirih realizma.

Rezultat te popustljivosti pa je novo gostoljubje do pluralizma in relativizma. Ta dva razločujem takole: s *pluralizmom* menim členjenje – zaradi določenih resničnostnih trditev – tistega, kar holistično štejemo za pravilen realizem naše *praxis*. Če predpostavimo, da se resnica ujema s to omejitvijo, potem ne more obstajati nobena edino pravilna interpretacija sveta; svet se nam »zdi« na alternativne načine dovolj primeren, da ga – brez protislovja – štejemo za resničnega. Tu se, dovolj nenavadno, presenetljivo približujejo pozna analitična filozofija (kakršno poznamo pri Quineu in Hilaryju Putnamu) in kontinentalne genealogije (kakršne poznamo pri Nietzscheju in Foucaultu): ena, ne da bi priklicevala zgodovino, druge, popolnoma zavezane zgodovinskosti. Nasprotno, z *relativizmom* menim tisti način branja našega holističnega prepričanja, v skladu s katerim omejujemo doseg dvovalentne logike, jo nadomeščamo z večvalentno logiko (kot z logiko plavzibilnosti in logiko upravičenosti), obravnavamo resnico in neresnico asimetrično in dopuščamo »nekongruentne« sodbe kot veljavne, to je, trditve, ki bi po dvovalentni logiki, vendar pa ne zdaj, bile ali pa bi peljale v protislovja.

Pluralizem je potemtakem rezultat zapuščanja resnice in racionalnosti kot *Grenzbegriff-a*: svet je vsota svojih ločljivih pojavov, pod pogojem, da so združljivi dvovalentno, medtem ko je relativizem rezultat izpeljave naših ustaljenih metodologij iz naše *praxis*, ne da bi predpostavili, da morajo ob uporabi nespremenljivo pripeljati do odkritij, ki so združljiva dvovalentno. Prvega nemara najbolje zajema logika knjige *The Structure of Scientific Revolutions* T. S. Kuhna, drugega pa nekaj podobnega kot anarhizem Paula Feyerabenda ali – manj protislovno – praksa literarne in umetnostne kritike, v

kateri smo se pripravljani, ob tem ko domnevamo, da ni idealno pravilne interpretacije kakršnegakoli umetniškega dela, sprijazniti z interpretacijami strokovnjakov, ki niso združljive druga z drugo, vendar pa so v skladu s holističnim tekstom in z vsem (dvovalentno), kar šteujemo za minimum, ki se mu mora prilagoditi relativistična interpretacija.

Najpomembnejša filozofska trditev zdaj torej pravi, da
 (13) *izguba kognitivnega privilegija (a fortiori vsaka prilagoditev zgodovine) prinese pluralizem, medtem ko je sam historicizem oblika relativizma.*

Torej pravim, ne da bi imel v mislih kakršenkoli paradoks, da nove paradigme za naslednje stoletje ne morejo priznati rešitve uganke predikacije v smeri, ki sem jo predlagal, ne da bi bile do določene mere zavezane tudi relativizmu. Preprost razlog je, da je *ta* rešitev sama odvisna od historiziranega konsenza naše predikativne *praxis*. Menim, da je to sijajno odkritje, tako, ki ga je analitična filozofija popolnoma prezrla, razen nemara v simptomatični vnemi, s katero so si v angleško govoreči tradiciji od, recimo, Bertranda Russella do Quinea in Donalda Davidsona, na vse kriplje in nasploh brez kakršnegakoli uspeha prizadevali, da bi referenco umaknili iz naše filozofske slovnice. Uganka je, lahko rečem, implicitno prisotna že v Dunsu Scotusa zmotni razlagi totosti in kajstva in v Leibnizovi perceptivni razlagi nemožnosti določanja posameznih *denotatov* s pomočjo enkratno zadovoljenih splošnih predikabilij.

Ravno tako vas moram spomniti, da je Hegel – proti Aristotelu in Kantu – resničen vir filozofije in znanosti, osredinjene na *praxis*, navzlic dejstvu, da utegnemo upravičeno zavrniti Heglovo pojmovanje avtonomije *Geist*-a. (Vsekakor pa to lahko ne pomeni tisto, kar se zdi, da pomeni.) Tisto, kar Hegel poudarja, je, da je tisto, kar *zdaj* šteujemo za resnično na kakršenkoli metodološko odgovoren način, neločljivo od dejanske zgodovine raziskovanja, v katerem so naše trditve, njihovi pomeni in pogoji njihove potrditve neločljivi od našega reflektivnega razumevanja njihove nepretrgane zgodovine. Posledica tega je, da lahko rečemo:

(14) *ne obstaja nikakršna avtonomna pojmovna, ali kognitivna, ali dejavna človekova kompetenca, v mejah katere bi bilo mogoče v kakršnemkoli natančnem ali končnem smislu razločiti, kaj je res, ali prav, ali veljavno, ali legitimno; celoten pomen, resnica, razumevanje, racionalnost in legitimnost so artefakti zgodovine, ki jih nenehno znova priklicujemo s kriterijsko refleksijo, ki je sama spet artefakt taiste zgodovine.*

Skratka, sama ideja neodvisne kompetence teoretičnega ali praktičnega uma ima – bodisi pri Aristotelu bodisi pri Kantu – za posledico zavrnitev zgodovinskosti mišljenja. Razen tega pa ni mogoče, da bi bodisi Aristotel bodisi Kant rešila uganko predikacije.

Tam imate izredno močno sodbo, izpeljano iz izjemno slabotnih premis. Pogoji, v katerih utegne biti dopuščena »realna splošnost« izključujejo možnost, da bi teoretični um (recimo Aristotelov *nous*) lahko neposredno dojel predikabilne strukture stvari. Takih osamljivih struktur sploh ni! Te obravnave tudi pojasnjujejo, zakaj ne more obstajati neka hierarhija kognitivnih moči, urejenih v mejah zanesljivosti, saj – v nasprotju z določenimi eksplicitnimi trditvami – ni mogoče, da bi se apodiktične pretenzije uma, v skladu z Aristotelom, Descartesom, Kantom in Husserlom, – če se zahteva predikativno in referenčno kompetenco, sploh kdajkoli izognile na *praxis* osredinjenim, relacijskim pogojem, od katerih je odvisna njihova ločena epistemska zanesljivost.

IV.

Če sledite dokazu do njegovega naravnega sklepa, potem morate dopustiti drugo družino posledic. Kajti kakršnakoli že utegne biti biološka zmožnost *homo sapiens*, je znak tega, da smo *oseba*, ali *subjekt*, ali *sebstvo*, ali inteligentni *agent*, kulturno pridobljena jezikovna kompetenca in vskaršna in vse izmed tistih institucionalnih kompetenc (»jezikovnih«, kot jih imenujem – na primer, balet, izdelovanje in uporaba zapletenih orodij, hranjenje in ljubljenje), ki predpostavljajo obvladovanje jezika, vendar pa same ne zahtevajo eksplicitnega govora. Iz tega izhaja, spet kot posledica razrešitve pomembne uganke predikacije, da

(15) *posamezni člani nekega skupka sebstev imajo in kažejo neko družbeno, celo kolektivno naravo*

v tem, da ima sam jezik kolektivno strukturo, ki je ni mogoče zvesti na *nikakršno* množico relacij med biološko individuiranimi kompetencami članov *homo sapiens*. Če je temu tako, potem se morajo nativisti, kakršni so Noam Chomsky in njegova družba (na primer, Jerry Fodor) globoko motiti o naravi jezika. Če predikacija in referenca predpostavljata kolektivno, vkulturirano kompetenco družbe sposobnih govorcev, potem skladnja in semantika naravnega jezika ne moreta biti ločeni; če pa ne moreta biti ločeni, potem skladnja ne more biti (v nobenem smislu) *najprej* pripisana biološko, semantika pa pripisana bodisi kot ločen biološki modul bodisi pripisana na ravni vkulturacije, ki sledi. Iz tega tudi sledi, da

(16) *naša prirojena mentalna kompetenca, kompetenca otrok in predjezikovnih živali in kompetenca strojev, za katere je rečeno, da simulirajo duha, so in morajo biti antropomorfne v okvirih poročevalske kompetence jezikovno zmožnih sebstev.*

To tudi pojasnjuje, zakaj – če obrnemo slabšalni žargon sedanje analitične filozofije – znanost in filozofija ne moreta biti »ljudsko teoretična« – iredukti-

bilna, to je, na noben način, za katerega bi utegnili misliti, da se izogiba implikaciji predikativnih in referenčnih virov vsakršnega naravnega jezika. To je razlog, na primer, zakaj tako nativizem kot eliminativizem predstavljata bankrotirani filozofski politiki. Znano je, da je večina zahodne filozofije metodološko solipsistična. Gotovo je, da so Descartes, Locke, Kant, Brentano, Husserl, Russell, Moore, Carnap, Quine in zdaj tudi Chomsky in Fodor metodološki solipsisti. To je tisto, kar je Hegel briljantno odkril pri Kantu in njegovih predhodnikih, in to je tisto, kar je bilo izgubljeno pri izgonu (ob koncu našega stoletja) simbioze in zgodovinskosti.

Pravim, da to zadeva to, da je filozofija izbrala napačen obrat. Če sta resnica in vednost kulturna artefakta, je to zato, ker so taki artefakti tudi posamezna sestva. Analitična filozofija se je upirala taisti dopustitvi zato, ker je pravilno sprevidela, da bi tako početje nepopravljivo spravilo v nevarnost njene apodiktične in totalizirajoče pretenzije. Podobno so se upirale tudi kantovske filozofije zato, ker so pravilno uvidele, da bi tako početje nepopravljivo spravilo v nevarnost avtonomijo uma in samo sistematičnost vednosti.

Za Hegla se seveda zdi, da je bil prepričan, da bi lahko dosegel spravo zgodovinskosti in sistematičnosti. Enako velja tudi za marksiste. To je ravno tisto, kar so opustili ali morajo opustiti najnovejši Heglovi občudovalci med evolucijsko mislečimi pragmatisti (na primer, John Dewey), posttheideggerjanskimi hermenevtiki (na primer, Hans-Georg Gadamer) in nietzschejanskimi genealogi (na primer, Foucault). Povečini so ti »občudovalci« občudovalci *manqués*. To je le malo pomembno. Tisto, za kar gre, je, da – če kdo s »sistematičnostjo« misli realistične vidike zaprtega sistema, primerne za opis in pojasnitev vsakokratnega aktualnega, potem sta,

(17) *zgodovinskost in sistematičnost gotovo bistveno nezdržljivi.*

Morda je res, da je Hegel ironik zgodovine. Zdi se mi, da je najbolj primerno, da ga tako interpretiramo. Vendar pa je utegnil biti preveč kantovski, da bi razložil vse implikacije svojega lastnega početja (v svoji *Fenomenologiji*). Če je temu tako, potem pade celoten in radikalen pomen same filozofske paradigme, ki sem jo orisal.

Zapora je tuja vsaki filozofiji toka; zdaj pa smo na točki zgodovine zahodne misli, kjer ni nikakršnega razumno dobro artikuliranega historicizma, ki bi zavračal goljufanje kjerkoli po celotni filozofski šahovnici. Nedvomno jih bo zelo malo, ki bodo tvegali tako početje. Samo na sebi je to le stežka tako resno, kot se utegne zdeti. Pomembna nagrada je zagotoviti, da bistvene teme zgodovinskosti ne bodo z ropotom izgnane iz strokovnih seznamov. Lokalni val je proti njej. Toda če imam prav glede tistega, kar sem domneval o uganki reference, potem le-ta ne more biti nenehno onemogočena. Z določeno zvitostjo zgodovine nas bo *aporia* nauka o univerzalijah, namreč, da so univerzalije

epistemsko nedostopne, kar je pravi razlog – *epistemska* potreba po njih – vselej vračala, kolikor se lahko uganjuje, k zgodovinski *praxis*, zdaj ko je bila ta ideja enkrat odkrita. Medtem pa bi bilo preveč izgubljenega in izkrivljenega, če bi morali opustiti vrste pojmovnih povezav, ki sem jih bil tako stežka orisal. Tovrstno početje se je že zgodilo – od, recimo, izvirnega Russellovega in Moorovega sovraštva do britanskih heglovcev, do marginalizacije pragmatizma v ameriškem svetu, do poznega posnemanja angloameriške analitične filozofije v Franciji in Nemčiji, do skoraj popolnega izginotja marksističnega historicizma v filozofiji evropskega Vzhoda in Zahoda ob zahtevi po vrnitvi stare dialektične igre med skepticizmom in kognitivnim privilegijem.

Imam še eno, zadnjo množico razložkov, ki naj bi jih postavil pred vas. Njihovo temo bom najprej določil z enim samim teoremom:

(18) kulturne bitnosti (osebe, umetniška dela, institucije in dejanja iz vljudnosti) imajo prej zgodovino kot naravo ali pa imajo naravo, ki je zgodovina, ali pa so same zgodovina.

Njihove »narave« so tisto, kar delijo s kolektivno kulturo (predvsem jezik), ki se z ponotranjenjem prvič pojavijo kot sestva ali ustvarijo običajen kulturni artefakt svojega zgodovinskega sveta. Zaradi tega so njihove narave (ali zgodovine), kot bi moral reči, »Intencionalne« – uprimerjene zmožnosti (jezikoslovne, jezikove, dejavne) njihove vse obsegajoče kulture; posledica tega pa je, da so njihove narave notranje pojasnljive in spremenljive kot rezultat njihovih lastnih posegov in posegov drugih. Torej,

(19) kulturne bitnosti so sui generis, zgodovinsko in interpretativno določljive, vendar pa nikoli popolnoma določene.

Na primer, določenost sestev ali umetniških del glede na številčno identiteto pravzaprav nima za posledico določenost njihovih narav ali zgodovin. Povedano drugače, ker ima individuacija bitnosti (naravnih ali kulturnih) za posledico pogoje njihove identitete, pogoji njihove identitete pa zgolj predpostavljajo, (vendar pa dejansko nimajo za posledico) pogojev njihove individuacije, teorem, kakršen je (19), ni nujno nekoherenten ali paradoksalen. Vsekakor pa

(20) kulturne bitnosti niso naravno-vrstne bitnosti.

Ni, na primer, nikakršnega očitnega smisla, v katerem bi se njihovi vzročni posegi obnašali na nomološko regularne načine, predvsem zato ne, ker imajo Intencionalne narave. (Veliki »I« uporabljam, lahko rečem, za razločevanje pomenljive ali pojasnljive značilnosti kulturnih pojavov kot kolektivnih in historiziranih, za razločevanje te rabe od solipsističnih oblik intencionalnosti, ki sta jih ponudila Brentano in Husserl.)

Vendar pa imajo vzročne vloge: obstajajo in so realne, njihove relacije do stvari naravnega sveta pa morajo biti pojasnjene. Moja lastna osmislitev le-teh je, da

(21) *se kulturne bitnosti pojavljajo iz fizične narave na sui generis način, nerazrešljivo »utelešene« v naravnih pojavih, saj so njihovi Intencionalni atributi nerazrešljivo »utelešeni« v naravnih lastnostih.*

Trdovratno vztrajam pri tem zgolj zato, da bi zagotovil smisel koherence in obsežnosti paradigme, ki jo imam v mislih. Tej zadevi tu ne morem slediti. Poleg tega pa ta oris končujem tako, da usmerjam vašo pozornost k očitnemu dejstvu, da

(22) *je mogoče norme in vrednote vseh in vsakršnih vrst (resnico glede na znanost, dobro in pravilno glede na obnašanje) obravnavati v objektivnih in realističnih mejah, potem ko enkrat dopustimo sui generis naravo kulturnih bitnosti.*

To sicer verjetno ne povzroči, da so norme resnice in moralne dobrote samorazvidne, vendar pa preseže začetno zbežanost ob umeščanju norm in vrednot v tuji svet zgolj fizične narave. To idejo zlahka najdem pri Heglu, v njegovi dobro znani kritiki Kantovega formalizma. To je natanko tisto, kar je Hegel menil z izrazom *sittlich*. Vendar ko to dopuščam, vas spominjam, da zavračam Heglov teleologizem in znotrajzgodovinske nujnosti in absolutni *Geist*. Če dopuščate, da je tovrstna paradigma – paradigma, ki jo vodi dvajset ali približno toliko teoremov, ki sem jih naštel – ponovno oživetje heglovske filozofije, potem naj bo. Če ne dopuščate, potem je to še vedno, tako mislim, najobetavnejša paradigma za prihodnost filozofije.

Jaz sam, tako lahko rečem, sem tudi preveč priča aktualne prakse filozofije, da bi trdil, da se tej paradigmi ni mogoče upreti. Mislim, da bi morala biti neustavljiva. Vendar pa smo bili vsi priča odložitvi – verjetno permanentni – naših najboljših političnih sanj. Ne vidim nobenega razloga, zakaj filozofija v tem in drugih pogledih ne bi smela slediti politiki, in sem popolnoma zadovoljen, da sem vam bil zmožen predstaviti to skušnjava.

Prevedel Božidar Kante